



SIATS Journals

Journal of Arabic Language Specialized Research (JALSR)

Journal home page: <http://www.siats.co.uk>

e-ISSN: 2289-8468



مجلة اللغة العربية للأبحاث المتخصصة

المجلد 2، العدد 1، أبريل 2015م.

التكامل المعرفي في التراث العربي الإسلامي:

دراسة تحليلية ونقدية

أ.م. الدكتور وان محمد عزام محمد أمين

wmazam@iiu.edu.my .

أ.م. الدكتورة صالحة حاج يعقوب

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

ماليزيا

Solehah71@gmail.com

و سيكو توري

Sekou84@hotmail.com

1436هـ - 2015م

ARTICLE INFO

Article history:

Received 18/2/2015

Received in revised form 20/3/2015

Accepted 1/4/2015

Available online 15/4/2015

Keywords:

*Integration of Knowledge,
Islamicisation of Knowledge,
Islamization of Sciences,
Epistemology, Islamic Sciences,
Revealed Knowledge, Transmitted
Knowledge, Sufism, Islamic
Philosophy*

ABSTRACT

This paper analyzes classical discourse on the integration of knowledge by Muslim scholars. This epistemological inquiry includes terminology offered in the *jima' al-'ilm* and *al-qiyas* of Muḥammad Idris al-Shafī'i (d. 204/820); the *ilāya'* of Abu Hamid al-Ghazali (d. 505/1111); the *'ilm al-sana'i'* of Ibn Khaldun (d.806/1406); and the *funun* of al-Dihlawi (d.1176/1762) that pertain to the concept of the integration of knowledge. In-depth epistemological analysis of their writings reveals that they have already proposed the framework for knowledge integration that emphasizes the concept of soul, *ma'rifah*, and their practical aspects. Their discussion of this framework has guided modern scholars to continue their noble efforts. Terms like Islamization (*Aslamat al-ma'rifah*), Islamicization (*Islamiyyat al-ma'rifah*), and the integration (*al-takamul al-ma'rifah*) of human knowledge have been proposed by modern Muslim scholars whose aim is to continue the efforts made by their predecessors.

الملخص

تسعى هذه الورقة إلى دراسة مفهوم وفكرة "التكامل المعرفي"، وحقيقته في خطابات علماء المسلمين في التراث الإسلامي القديم، وبيان علاقة مفهومهم وجهودهم في بيان التكامل المعرفي بالدعوات الإصلاحية القائمة في العصر الحديث في نطاق نظرية العلم، وإصلاح التربية والتعليم. ويجد المتتبع أن مصطلح جماع العلم، ومصطلح القياس للإمام محمد بن إدريس الشافعي (م.204)، ومصطلح إحياء علوم الدين للإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (م.505)، ومصطلح علم الصنائع لعبد الرحمن ابن خلدون (م.806)، ومصطلح الفنون لشاه ولي الله الدهلوي (م.1176)؛ كلها تنصب في معالجة قضايا "التكامل المعرفي". وقد تعرضوا لقضايا التكامل المعرفي في كتاباتهم عبر دراسة طبيعة العلم والمعرفة، وعبر تصنيف العلوم وبيان الصلة فيما بينها، وعبر مصادر استقبال العلم من مثل حقيقة نفس الإنسان والعقل والقلب والنفس، وعبر الحس والحدس والملكة، وعبر القوة الناطقة والقوة الزكية، وما يترتب على ذلك من علاقة العلم بالإنسان؛ الأخلاق والصنائع والفنون. ويجد المدقق أنه بناء على جهودهم بنى علماء الفكر الإسلامي المعاصرين دعواتهم إلى التكامل المعرفي عبر نداءات إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة أو التكامل المعرفي، وليس ذلك إلا مواصلة الجهود القديمة؛ بأسباب وتداعيات معاصرة.

المقدمة

توحي كلمة التكامل إلى أن جزء الشيء، أو الأجزاء المتعددة للشيء الواحد قد اتحدت وتوحدت واندجت واختلطت، وأخذت شكلاً واحداً؛ ولهذا فقد اكتمل وتم.⁽¹⁾ يعتبر الأمة الإسلامية أن حقيقة الوحي في الإسلام؛ المتمثل في القرآن الكريم وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من أروع الأمثلة الدالة على التكامل المعرفي. حيث يظهر التكامل في كون السنة الترجمة الحية لمجموع التعاليم والإرشادات الواردة في القرآن الكريم. وكلاهما يعدان مصدراً للعلم حين الحديث عن نظرية المعرفة في الإسلام وما يعرف بـ 'Islamic epistemology'، فطبيعة العلم في الإسلام - كما هو معروف - قائمة على أساس من التكامل بين الوحي والفكر أو بين النقل والعقل. وإن هذه الحقيقة لتتصادم مع ما يذهب إليه بعض علماء الأديان الأخرى من أن العلم في الإسلام قائم على مستويين؛ وهما المقدس والمدنس، ويقصدون بالعلم المقدس العلم المستنبط من الوحي؛ القرآن أو السنة، بينما يُرمى إلى العلم المدنس بالمأخوذ من الكون عبر سلاح العقل والتفكير. غير أن الحقيقة هي أن كلا العلمين مكملان لبعضهما البعض، ويعملان جنباً إلى جنب في تمثيل بنية العلم على نحو تكاملي. يدرك المتتبع لبحوث وكتب نظرية المعرفة في الإسلام أن الله - سبحانه وتعالى - والذي هو المصدر الأساسي للعلم أرشد الناس إلى المبادئ والقوانين العامة لحياة الإنسان بالوحي. ومن مهمة الإنسان أن يقرأ ويفهم ويستنبط وينظم هذه الإرشادات الربانية والتعاليم العامة، حتى تكون جزءاً لا يتجزأ من أنشطته اليومية، في قالب علمي دنيوي. هذا العلم المستنبط من الوحي الإلهي وإرشاداته بجهد إنساني يسمى علم الوحي أو الشرعي، وهو بدوره واقع في التصنيف ضمن خانة ما يعرف بالعلم الحسولي. والكلام نفسه ينطبق على العلوم التجريبية، التي تدرك بجهد إنساني - عبر آلة العقل والفكر - في فهم الكون وتطوير أنماط الحياة فيه، والبحث عن أرقى أساليب المعاش في الكون، ويندرج هذا النوع من العلم أيضاً عند علماء المسلمين ضمن دائرة العلم الحسولي، بينما يسمى الآخرون هذا النوع من العلوم بالعلوم العقلية. يجد المدقق أن الغاية من المبادئ والإرشادات المستخلصة من الوحي، والمسمى بعلوم الوحي بعد تنظيمه بواسطة العقل البشري، الغاية منها التكامل والتمازج مع الأنشطة

(1) تؤكد المعاجم اللغوية هذه الحقيقة، وأن مادة ك م ل تدل على التمام بعد التجزئة. ينظر: كتاب العين، أبو عبد الرحمن خليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال - بيروت، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي (ج 4 ص 378)؛ القاموس المحيط، ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - نسخة مصورة للمطبعة الأميرية - 1400 الطبعة: الثالثة (ج 1 ص 1362)؛ مختار الصحاح، ومحمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - 1995 (ج 1 ص 586)؛ ولسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر - بيروت (ج 11 ص 598).

اليومية للإنسان، بما فيه النشاط العقلي. في الواقع نجد أن علماء المسلمين في القدم طوروا مصطلحات عديدة ليستدلوا بها على مفهوم "التكامل" وحقيقته.

العلم الحسولي

إذا تتبعنا التراث الإسلامي نجد أن من علماء الفكر الإسلامي من أمثال الغزالي وابن خلدون والدهلوي يذهبون إلى أن العلم هو معرفة الشيء في الذهن، أو حصول صورة الشيء في الذهن على ما هو عليه في الواقع. كما يرون أن العقل والذي هو آلة الفكر جزء من نفس الإنسان. وينحصر دور العقل في التعامل مع الوحي؛ القرآن والسنة، ينحصر في فهم الوحي، والاستنباط منه، وتنظيم المبادئ العامة منه. مما يؤدي إلى انبثاق وتولد الكثير من العلوم والفنون التي يمكن أن تصنف تحت علوم الوحي، أو علوم معارف الوحي؛ من مثل علوم القرآن وعلوم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الفقه وأصوله وغير ذلك. وفي المقابل من ذلك، يمكن للإنسان أن يستخدم القوة العاقلة لفهم الكون والكشف عن ما يجهل، فيحصل بذلك على علم، ويمكن تصنيف العلم المدرك بالعقل المجرد بالعلوم العقلية أو التطبيقية أو العلوم التجريبية؛ إذ عمدتها العقل.

ومن هنا يلاحظ أن كلا من علوم الوحي وعلوم العقل يندرج تحت العلم الحسولي، إذ حصل إليه الإنسان وتوصل إليه باستخدام القوة العاقلة أو القياس.

يصنف الإمام الشافعي العلم إلى علم الدين وعلم الدنيا، كما يذهب إلى أن علم الدين بدوره ينقسم إلى علم العامة وعلم الخاصة. علم العامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله، مثل الصلوات الخمس، والصوم في شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر، وما كان في معنى هذا، مما كلف العباد أن يعقلوه ويعملوه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفوا عنه ما حرم عليه منه. وأما العلم الخاص فهو ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نص كتاب ولا نص سنة، وإن كانت في شيء من سنة فإنما هي من أخبار الخاصة، ولا أخبار العامة، أو ما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسا. ويرى الشافعي أن العلم الخاص من قبيل الفرض الكفائي، فإذا قام به المسلم من فيه الكفاية

خرج من تخلف عنه من المأثم، وإلا فلا.⁽²⁾ فهذه التصنيفات المتعددة للعلم ترجع في النهاية إلى بنية واحدة كبيرة؛ هي العين، أي التكامل المعرفي.

ونجد أن الإمام الغزالي والذي يعد من أكبر الشافعية، طور مصطلحات عديدة وقالب علمية في بيان العلم الحسوبي، فقد أتى بمصطلح العلم الحسوبي، وعلم المعاملة، وعلوم الآخرة، وعلوم الدنيا، إلى آخر ما هنالك. ومن الظريف الملفت للنظر أن الغزالي عدّل وطور من تصنيف العلم مستفيداً من أعمال الإمام الشافعي في ذلك قبله؛ فأتى بتصنيف العلم بأنه ينقسم إلى الأقسام الآتية: العلم الذي هو فرض عين، والعلم الذي هو فرض كفاية، وعلم محمود، وعلم مذموم. وفي بيان الإمام الغزالي للعلم الذي هو فرض عين، فقد وافق الشافعي فيما أسماه بالعلم العام، وأضاف الغزالي إلى مفردات ما ذكر الشافعي من أركان الإسلام وما علم من الدين بالضرورة كما ذكر أعلاه، وأضاف علم القلوب. وهكذا فإن الغزالي خرج بمصطلح جديد "فرض عين" وأطلقه على ما ذكره الإمام الشافعي قبله تحت مسمى "العلم العام".

ومن جديد الغزالي بعد إضافة التسمية الجديدة أنه فصل في طبيعة "فرض كفاية". وبين أنه ينقسم إلى علم شرعي وعلم غير شرعي أي العلوم الإنسانية العقلية مما ينقسم إلى علم محمود وعلم مذموم ومباح. فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب وذلك ينقسم إلى ما هو فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة. وأما المذموم فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعوذة والتلبيسات وأما المباح منه فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه. وأما العلوم الشرعية فهي محمودة كلها ولكن قد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية وتكون مذمومة إذا كانت فساد في استخدامها. ومن أهم إضافات الغزالي في تصنيفاته فتكلم عن علم الكلام والفلسفة الإغريقية، وبين أن معظم هذه العلوم مباحة في الأصل، لكن قد يشوبه مذمة نظراً إلى النية في الإقبال على الدراسة، وهي خالية من قيم مخالفة للإسلام.⁽³⁾ وبهذا التصنيف الذي أحاط جسم العلم دون استثناء بناء على الاستقراء يدرك دور الغزالي في الدعوة إلى التكامل المعرفي.

(2) ينظر: الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: أحمد شاکر (ج 1 ص 357) فما بعد.

(3) ينظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة - بيروت (ج 1 ص 13) فما بعد؛ وأيضاً الولد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مكتبة الخدمات الحديثة - القاهرة - 1993، تحقيق: علي محي الدين القرة داغي (ص 16).

ومن علماء التراث الفكر الإسلامي البارزين في مجال المساهمة في تصنيف نظرية العلوم الإسلامية فهو بدون شك من أعمال ابن خلدون. حيث بيّن أن علم البشر علم مكتسب،⁽⁴⁾ وهذا يعني أنه حصولي، ويعلل ابن خلدون لذلك بأنه يدرك بالحس والدوق. ويذهب ابن خلدون في تصنيفه للعلوم إلى أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار، تحصيلاً وتعليماً، هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه. وصنف الأول بأنه هي العلوم الحكيمة الفلسفية. وبين أن الثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي. ومن لطائف مساهمة ابن خلدون في تصنيف العلوم، وما يميز أعماله عن كل الشافعي والغزالي هو أنه اعتبر أن تعليم العلم من جملة الصنائع. حيث يرى أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هم محصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً. ومن جملة أدلة ابن خلدون في بيان أهمية الملكة ودورها في اعتبار العلم من صناعة من جملة الصنائع اختلاف الاصطلاحات فيه. فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم، إذ لو كان من العلم لكان واحداً عند جميعهم.⁽⁵⁾ فسواء العلم نقلي ووحى، أو طبيعي تجريبي إلا أن الجامع بينهما هو أنه مكتسب حصولي، ويمكن أن يكون كلا قسم صناعة؛ وهذا جزء من التكامل المعرفي.

أما الشيخ ولي الله الدهلوي فلعه قد تأثر بتصنيف الإمام الشافعي للعلم؛ حيث يذهب إلى أن العلم قسمان: القسم الأول منه هو علوم المنقولات، والثاني هو علوم المعقولات.⁽⁶⁾ وهو قريب من تصنيف الغزالي بعلم شرعي وعلم غير شرعي، وتصنيف ابن خلدون بأن العلم طبيعي ونقلي. ومن الجدير بالذكر أن من أهم مساهمات الدهلوي في التصنيف، هو مصطلحه المعروف بالفنون؛ حيث قسم الفنون إلى "فن آداب المعاش" و "فن تدبير المنزل" و "فن

See: The epistemology of Ibn Khaldun, Zaid Ahmad, Rutledge Curzon – London – 2003. (4)
(5) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، بيت العلوم والفنون والآداب، – الدار البيضاء – 2005، تحقيق: عبد السلام الشداددي (ج 2 ص 350 و358).

See: The Sufi epistemology of Shah Waliullah, Tasadduq Husain, in Journal of Objective Studies (6)
– vol. 14 – 2002 (pp 59 – 89).

المعاملات" وأدرج في الأخير السياسة وسير الملوك والأعوان. علما أن تصنيفه هذا قريب الصلة بما أسماه ابن خلدون بصناعة من الصنائع.⁽⁷⁾ فجملة الفنون كلها ترجع إلى الارتفاقات كما أسماها الدهلوي، فمن مع فن يمكن أن تندرج وتكتمل في صورة علم واحد متكامل.

الملاحظة من الدراسة السابقة، فوجدنا أن هناك تطور نظرية التكامل المعرفي لتطبيق المعارف الإسلامية مع التضام بالعلوم الإنسانية العقلية في المجتمع.

التكامل المعرفي: الإطار التراثي.

ظهر مفهوم التكامل المعرفي في وهلة مبكرة من التراث الإسلامي، فقد برزت النداءات الأولى لذلك في تأليفات الإمام الشافعي، وتحديدًا في كتابه جِماعُ العلم، إذ إن لفظ الجماع يدل على اتخاذ الأجزاء المشتتة شكلا واحدا؛ فقد تجمعت بعد أن تجزأت.⁽⁸⁾ وهذا عين ما يرمي إليه مصطلح "التكامل المعرفي". ومهمة كتاب الشافعي هو تأكيد بيان أن سنة رسول الله هي الشارحة المبينة قولاً وفعلاً للقرآن الكريم بتجسده واقعا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.⁽⁹⁾ وهذا العمل من الشافعي دعوة صريحة إلى الجمع بين القرآن والسنة واتخاذهما مصدرا واحدا؛ وهذا سبب تسميته بجماع العلم، وهو التكامل المعرفي نفسه.

وفي الحقيقة يجد المتتبع للتراث الإسلامي أن علماء المسلمين ركزوا في بياهم على مفهوم التكامل المعرفي بمناقشة ثلاثة أمور قريبة الصلة بعضها ببعض. هذه القضايا هي الإنسان ونفس الإنسانية، الإنسان والعلم الحسولي أو المكتسب، والإنسان والأخلاق أو التصرفات. وهذه القضايا هي ما يكون نظرة الإنسان المسلم إلى الكون وما يقوم عليه تصوره للحياة. علما أن تصور المسلم للحياة تنبثق من العقيدة، والشريعة والأخلاق. ومن أهم هذه الأجزاء الثلاثة مسألة الإنسان ونفس الإنسانية، وكيفية تركية قواها؛ وهي العقل والقلب، والنفس. وقد جعل الإمام الغزالي معرفة ذلك من الفروض العينية. وبجانب الغزالي فإن ابن خلدون والدهلوي قد بذلا جهدا في بيان أهمية نفس الإنسان،

(7) ينظر: حجة الله البالغة، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، دار كتب الحديث - القاهرة، تحقيق: سيد سابق (ص 83) فما بعد؛ والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، دار النفائس - بيروت - 1404 الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (ص 94) فما بعد.

(8) تؤكد المعاجم اللغوية هذه الحقيقة، وأن كلمة جماع ترجع إلى مادة ج م ع تدل على الكمال بعد التجزئة. انظر: مختار الصحاح، الرازي، (ج 1 ص 119)؛ ولسان العرب، ابن منظور (ج 8 ص 53).

(9) ينظر: جماع العلم، محمد بن إدريس الشافعي، دار الآثار - الكويت - 2002 (ج 1 ص 3).

ومدى أثر تركيبة النفس على العقل في بناء الإنسان المثالي وفق ما رسمه القرآن. يبين ابن خلدون أن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نخلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين،⁽¹⁰⁾ ويبين الدهلوي فيما يدل على أثر النفس على الإنسان أن المؤمن الموحد رابط الجأش ناعم البال، وضعيف العقيدة مشتت الفكر موزع النفس: ويستدل بذلك بأن من المشاهد أن الإنسان إذا تعلق قلبه بشيء واستحوذ عليه، أو أملت به ملمة فلم تنفرج، تشتت فكره، وذهب في طلب الغوث كل مذهب، وهام في كل واد، وقد تسول له نفسه أن يستصرخ النبي الفلاني، وقد تزين له أن ينادي فلانا من الأئمة، وقد يحول بخاطره أن ينذر لفلان من المشايخ..⁽¹¹⁾

والجانب الثاني المهم في بيان العلاقة الثلاثية التي تناولها علماء الفكر الإسلامي قديماً في بيان التكامل المعرفي - بعد الإنسان ونفس الانسانية - هو علاقة الإنسان بالعلم المكتسب؛ سواء علوم الوحي أو العلوم العقلية. يضاف إلى ذلك أهمية المنهج الذي يستخدمه الإنسان في التعامل مع مصادر العلم، من حيث كيفية الفهم والاستنباط والتنظيم. هنا يجد المدقق أن كلا من الإمام الشافعي والإمام الغزالي صنفا علوم النقل وعلوم العقل ضمن دائرة الفروض الكفائية.⁽¹²⁾ كما أن ابن خلدون والدهلوي يريان بأن العلم ظاهرة طبيعية للإنسان، يحصل عليه نتيجة الفكر وإعمال العقل، وهي ظاهرة فريدة للإنسان دون غيره من المخلوقات، ونتيجة إرشادات الوحي.⁽¹³⁾

وثالثة الأثافي في بيان العلاقة الثلاثية التي تناولها علماء الفكر الإسلامي قديماً في بيان التكامل المعرفي - بعد الإنسان والروح وبعد علاقة الإنسان بالعلم المكتسب - هو بيان سبل الجمع بين الإرشادات العامة والعلوم العقلية؛ أي بيان وجوه التكامل والجمع بين الوحي والعقل، والذي يتم بعملية التفكير والاجتهاد.⁽¹⁴⁾ ومن هنا أتى الإمام الشافعي بالقياس، جاء في الرسالة فما القياس أهو الاجتهاد أم هما متفرقان؟ فأجاب الشافعي "هما اسمان لمعنى واحد. وبين

(10) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ص 1).

(11) رسالة التوحيد، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض (ص 98).

(12) الرسالة، الشافعي (ج 1 ص 357) فما بعد؛ وإحياء علوم الدين، الغزالي (ج 1 ص 13) فما بعد.

(13) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ج 2 ص 350 و 358)؛ وحجة الله البالغة، الدهلوي (ص 83) فما بعد؛ والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، الدهلوي (ص 94) فما بعد.

See: A note on Qiyās and Ratio Decidendi in Islamic legal theory, Mohd Daud Bakar, IIUM (14) Law Journal, Vol. 4, No. 1 & 2 - 1994 (p 75).

أنه كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة عليه. فإذا كان فيه حكم من الوحيين وجب، اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الفقيه الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد؛ فالاجتهاد القياس⁽¹⁵⁾. ولقد تبع الإمام الغزالي الإمام الشافعي في أن الاجتهاد والقياس من مناهج حمل النص على ما لا نص فيه، وهو طريق لكسب العلم بالحكم. وقد أسماه كيفية دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها، مما يدل على أن ذلك منهاج. يقول في ذلك الغزالي: "والقياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيه عنهما"⁽¹⁶⁾ ويرى الغزالي أن العلم يحصل عليه عن طريق تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك⁽¹⁷⁾. وعلى المنوال نفسه يقر ابن خلدون أن القياس من مناهج كسب العلوم، حيث بين أن التناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس، وطريق لحصوله، ولا سيما من أهل الرياضة، فإنها تفيد العقل قوة القياس وزيادة في الفكر⁽¹⁸⁾. وأما عن الدهلوي فقد ألف كتابا خاصا في بيان الاجتهاد، وبهذا وافق الإمام الشافعي في أن الاجتهاد هو القياس؛ يقول: "حقيقة الاجتهاد على ما يفهم من كلام العلماء استفرغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس"⁽¹⁹⁾ ولا يخفى أنه يقصد في حين البحث عن إدراك مسألة لم تثبت بالأدلة التفصيلية فلا بد من الاجتهاد والمقايضة. هذا، وقد بين الدهلوي منهج الحنفية في الأخذ بالقياس مبينا أنه كان للأحناف من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهب من شيء إلى شيء ما يقدر به على تخرج جواب المسائل على أقوال أصحابهم، وهذا نوع من أنواع القياس. وبين أصول منهجهم فذكر أنهم مهدوا الفقه على قاعدة التخرج، وذلك أن يحفظ كل أحد كتاب من هو لسان أصحابه وأعرفهم بأقوال القوم وأصحابهم نظرا في الترجيح فيتأمل في كل مسألة وجه الحكم فكلما سئل عن شيء أو احتاج إلى شيء رأى أي نظر في فيما يحفظه من تصريحات أصحابه فإن وجد الجواب فيها، وإلا نظر إلى عموم كلامهم فأجراه على هذه الصورة أو إلى إشارة ضمنية لكلام فاستنبط منها، وربما كان لبعض الكلام إيماء أو اقتضاء يفهم المقصود، وربما كان للمسألة المصرح

(15) الرسالة، الشافعي (ص 477).

(16) ينظر: المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1413، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ص 280).

(17) ينظر: معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعارف - القاهرة - 1961، تحقيق: سليمان دنيا (ص 3). محك النظر، وأبو

حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت - 2010، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (ص 2).

(18) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ص 56).

(19) عقد الجيد، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، المكتبة السلفية - القاهرة - 1385، تحقيق: محب الدين الخطيب (ص 3).

بها نظير يحمل عليها، وربما نظروا في علة الحكم المصرح به بالتخريج أو بالسير والحذف فأداروا حكمه على غير المصرح به وربما كان له كلامان لو اجتماعا على هيئة القياس أنتج جواب المسألة.⁽²⁰⁾

وهكذا يجد المدقق أن فكرة التكامل المعرفي حظي باهتمام العلماء منذ القدم، حسب ما أفاد التراث الإسلامي، وبخاصة ما أوضحه كل من الشافعي والغزالي وابن خلدون والدهلوي. فالحديث عن الإنسان جسدا وروحا حديث في التكامل المعرفي، والحديث عن علاقة الإنسان بالعلم ودوره فيه حديث عن التكامل المعرفي الوظيفي، والحديث عن الجمع والربط بين النقل والعقل حديث في جماع العلم وفي التكامل المعرفي. وسيدرس البحث بالتفصيل هذه الجوانب بأدق تفصيلا في الفقرات الآتية.

التكامل في مفهوم الإنسان والتربية الروحية

وقد بين الغزالي وابن خلدون والدهلوي أن للنفس دور في بنية الإنسان وفي تهذيب العلم. ركز عليه الغزالي في تأثيره على أخلاق الإنسان واكتسابه تقلبات القلب، وبينه ابن خلدون في معرض بيان إمكان معرفة ما خفي عن الإنسان من مثل علم الله وعلم الملائكة وعلم الأنبياء. وفي سياق قريب من سياق الغزالي تطرق إليه الدهلوي، وذكر طرق تأثر علم الإنسان وتصرفاته، وانعكاس كل ذلك من النفس.⁽²¹⁾ وغير ذلك، أن القرآن تحدث أيضا عن القلب وأحوال تقلباته، وذلك أيضا بناء على قوة الإيمان وضعفه،⁽²²⁾ فأحيانا يرد وصف القلب في القرآن بالقفل والطبع نتيجة الغفلة التي قامت بالقلب فتبعها التكذيب،⁽²³⁾ وأحيانا يصفها في بيان حال من لا ينتفع بحواسه التي أعطي له للإدراك؛ فلما لم يستفد من حواسه المدركة أصبح كالحیوان،⁽²⁴⁾ ومن وجوه وصف القلب في البيان القرآني وفق تقلباتها وصفها بالمرض نتيجة جحودهم لحقائق العقيدة،⁽²⁵⁾ وصف القرآن القلب بالقسوة

(20) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، الدهلوي (ص 59).

(21) ينظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (ج 2 ص 34)، وج 3، ص 4؛ ومقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ص 64)؛ وحجة الله، الدهلوي (ص 878).

(22) بين الغزالي وابن خلدون والدهلوي علاقة القلب بالروح في معرض بيان طرق تحصيل العلم بالحس والإدراك، ثم طريقة تهذيب الإنسان. انظر: جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار إحياء العلوم - بيروت - 1985، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني (ص 50)؛ إحياء علوم الدين، الغزالي (ج 2 ص 34 وج 3، ص 4)؛ ومقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ص 64)؛ حجة الله، الدهلوي (ص 33).

(23) قال تعالى: ((ولقد جاءهم رسلكم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين)). سورة الأعراف، الآية: [101]. ومن نظيره أيضا قوله تعالى: ((أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)) سورة محمد، من الآية [23].

(24) قال تعالى: ((ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون)). سورة الأعراف، الآية: [101].

(25) قال تعالى: ((في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون)) سورة البقرة، من الآية [10].

نظرا لتغيراتها. (26) وفي مقابل هذه الصفات المذمومة لحالة القلب يجد المتتبع أن القرآن يصف القلب بصفات أخرى محموددة؛ فتارة ينعته بأنها وعاء التقوى (27)، وتارة أخرى يصفها بأنها محل الطمأنينة. (28) وبإضافة عن ذلك، القرآن تحدث عن العقل كجزء متجزئ عن حقيقة الإنسان بجانب كل من النفس والقلب، وبيّن أن العقل محل الفهم والإدراك، (29) وهو الفيصل بين الحق والباطل وعرض البراهين، (30) فهو يعمل ويستخدم للحصول على العلم. (31) وبهذا اهتم الغزالي وابن خلدون والدهلوي في إثبات العقل وبيان حقائقه في الإدراك، وأثر ذلك على عمل الإنسان بما يترتب من الإحسان والتقوى. (32).

أما الفطرة فيجد المتتبع لأي القرآن الكريم أنها كالجبلية والحالة الأصلية التي يكون عليها الإنسان؛ من القدرة على الإدراك والمعرفة مستخدما العقل، ومستفيدا بالقلب، لينعكس ذلك كله على النفس فتسعد بما أدرك وبما يتطلع إليه الإنسان؛ فتكون النفس مطمئنة، أو يكون حائرا فتلوم، أو تائهة فتأمر بالسوء. والفطرة ترتاح حالة تصفية الإنسان من الشوائب التي قد تشوب، فتحرص على الرجوع إلى الأصل، وتنفر من مخالفة الأصل. يقول الغزالي: "كل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق لأنه أمر رباني شريف فارق سائر جواهر العالم بهذه الخاصية والشرف". (33) وهكذا فإن الفطرة جزء متجزئ من حقيقة الإنسان بجانب كل من النفس والقلب والعقل.

-
- (26) قال تعالى: ((ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة)). سورة البقرة، من الآية [74]. ومن نظيره قوله تعالى: ((فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به)) سورة المائدة، من الآية [13].
- (27) قال تعالى: ((ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب)). سورة الحج، من الآية [32].
- (28) قال تعالى: ((الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب)). سورة الرعد، من الآية [28].
- (29) قال تعالى: ((إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)) سورة البقرة، من الآية [164]. وقال أيضا: ((إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون)) سورة النحل من الآية [22].
- (30) قال تعالى: ((أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون)). سورة البقرة، من الآية [44]. ومن نظيره قوله تعالى: ((أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون)). سورة الأنبياء، من الآية [67].
- (31) قال تعالى: ((أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا)) سورة الفرقان، من الآية [44]. ومن ذلك: ((ولقد تركنا منها آية بيّنة لقوم يعقلون)). سورة العنكبوت، من الآية [35].
- (32) ينظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (ج 2 ص 85)؛ ومحك النظر، الغزالي (ص 16 و 20)؛ ومقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ص 2 - 41)؛ وحنة الله، الدهلوي (ص 606).
- (33) قال تعالى: ((فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون)). سورة الروم، من الآية [30]. انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (ص 14)؛ ومحك النظر، الغزالي (ص 16)؛ ومقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ص 42، و 59)، وحنة الله، الدهلوي (ص 114).

وبالجملة فقد بذل كل من الغزالي وابن خلدون والدهلوي جهوداً في بيان أن الإنسان مكون من ظاهر وباطن؛ من جسد وروح، وهذا هو الجزء الأول من فكرة التكامل في التراث الإسلامي، ويفهم من كتاباتهم أيضاً أنه بإمكان الإنسان أن يدرك أشياء ما يجهل إما بحواسه، أو بإعمال الفكر، وآلة ذلك أمور مكونة من العقل والقلب والنفس والفترة، وتتعدى علاقاتها في أكثر من مجرد المساعدة في تحصيل العلم، إلى أن لها ارتباط في تهذيب تصرف الإنسان، والتحكم في أحاسيسه بالفرح والغضب والسعادة .. إلى آخر ما هنالك. وكل هذا مبين جهود الفكر الإسلامي في التراث الإسلامي حول مفهوم التكامل. وبعبارة أخرى، تبدأ التكامل المعرفي بالتربية الروحية التي أسس على القرآن الكريم والأحاديث النبوية بناء على سنته مستمراً في العمل والحياة.

التكامل المعرفي: الإنسان والعلم.

بذل علماء الفكر الإسلامي قديماً في التراث الإسلامي جهوداً كبيراً في محاولة إيجاد سبل التكامل المعرفي بين علوم معارف الوحي وبين العلوم التطبيقية. حيث يجد المتتبع أن المبادئ العامة والإرشادات الواردة في الوحي تم تصنيفها من قبل علماء المسلمين قديماً على درجات ومستويات وتصنيفات متعددة بناء على خلفية كل عالم وما برز فيه من علم. وبناء على ذلك أتوا بنظريات وفلسفات علمية في محاولة تحقيق هدف التكامل المعرفي، والوصول إلى الجمع بين العلوم المتعددة برباط واحد، كل حسب ما برع فيه.

كان دور الإمام الشافعي في محاولة الجمع بين علمي الوحي؛ القرآن والسنة في كتاباته، وتحديدًا في كتابه جماع العلم، إذ إن الكتاب يهدف في أساس تأليفه وما تناول من مفردات إلى بيان أن سنة رسول الله هي الشارحة المبينة قولاً وفعلاً للقرآن الكريم بتجسده واقعا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.⁽³⁴⁾ فهذا العمل من الإمام الشافعي بصفته أصولياً وفقهياً؛ بذل جهداً في تقعيد قواعد فهم النص للوصول إلى حكم شرعي يعتبر خطوة مهمة في بيان التكامل المعرفي، المتجسد هنا في الجمع بين الوحيين وتوحيدهما. يضاف إلى هذا أن الإمام الشافعي يصنف علم الإنسان إلى علم الدين وعلم الدنيا، ويرى أن علم الدين بدوره ينقسم إلى علم العامة وعلم الخاصة. وبين أن الأول واجب على جمهرة المسلمين بينما تعليم الثاني من باب الفرض الكفائي، كما أن علم الدنيا من قبيل الفرض

(34) ينظر: جماع العلم، الشافعي (ج 1 ص 3).

الكفائي⁽³⁵⁾. فهذا التصنيف أيضا يحمل في طياته - وإن برز الطابع الفقهي في أكثر من غيره - وجهها من وجوه التكامل المعرفي، في بيان علاقة الإنسان مع العلم، الذي يفترض أن يصل إلى التكامل المعرفي بتزكية الإنسان. يكمن دور الإمام الغزالي في الدعوة إلى التكامل المعرفي عبر كتابه المشهور والمعروف بإحياء علوم الدين، إضافة إلى جهوده الكبيرة في محاولة الجمع بين الفلسفة الإغريقية وبين تعاليم الإسلام، وذلك بدراسة ما يقبله الإسلام مما لا يقبل؛ على أن يكون منطق العقل هو الفيصل في بيان وجوه تهاافت الفلاسفة. لقد قام الغزالي بتصنيف علم الفلسفة إلى أربعة أقسام؛ وذلك بعد أن بين أن العلم ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية، وفرض العين هو معرفة ما يجب معرفته من الدين بالضرورة. ثم قسم الفرض الكفائي إلى شرعي وغير شرعي، وبين أن الشرعي منه المحمود ومنه المذموم، ومنه المباح. ثم بدأ في الحديث عن الفلسفة وبيان هل هو فرض محمود أو مذموم. وما يهم هذا البحث في هذا الصدد هو أنه قسم الفلسفة إلى أربعة: أحدها الهندسة والحساب وهما مباحان، إلا من يخاف عليه أن يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة. والثاني المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم الكلام. والثالث الإلهيات وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وهو داخل في الكلام أيضا. والفلاسفة لم ينفردوا فيها بنمط آخر من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة، وكما أن الاعتزال ليس علما برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلاسفة. والرابع الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع والدين والحق، فهو جهل وليس بعلم حتى نوردته في أقسام العلوم وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها⁽³⁶⁾.

ثم إن المدقق يقف على أن عمل الغزالي من بعد يكمن في محاولة تنقيح الفلسفة وبيان تهاافتها، وهذا ما يبين وجه الكلام عن التكامل المعرفي، فبين تهاافت الفلاسفة - أي رفض ما لا يتماشى مع العقل؛ وبالتالي فالشرع يرفضه - بناء على تصنيفاته الأربعة لعلم الفلسفة؛ فركز على الإلهيات والطبيعيات ونقضها في عشرين مسألة؛ جعلها منصبة على الإلهيات، وبين أن بعض قضايا الطبيعيات مخالفة للشرع والدين والحق، فهي جهل وليس بعلم حتى تورده في أقسام العلوم وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها. ولخص الغزالي وجوه الاختلاف بين الفلاسفة وغيرهم إلى ثلاثة أمور؛ أولها يرجع النزاع فيه إلى اللفظ المجرد، كتسميتهم صانع العالم بالجوهر، ومثل هذه

(35) ينظر: الرسالة، الشافعي (ج 1 ص 357) فما بعد.

(36) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (ج 1 ص 22).

الاصطلاحات راجعة في الحكم إلى اللغة والفقه، والقسم الثاني يدخل في ما لا يصددهم مذهبهم أصلاً من أصول الدين، كشرح ظاهرة الخسوف والكسوف مثلاً، وبين أنه لا يخوض في بيان بطلان هذا: لأنه ليس من أصول الدين كما يرى، والقسم الثالث هو ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كإنكارهم حدوث العالم وحشر الأجسام، وهذا ما تم تركيز النقض والرد عليه في عشرين مسألة؛ جلها منصبة على الإلهيات، وبعض قضايا الطبيعيات. وهنا مكن التكامل المعرفي؛ بتوحيد الفلسفة مع العلم العقلي وبالتالي يتفق مع الشرعي ويتكامل. ثم قال: "أما الرياضيات فلا معنى لإنكارها، ولا للمخالفة فيها، فإنها تجمع إلى الحساب والهندسة، وأما المنطقيات في نظر في آلة الفكر".⁽³⁷⁾ وهكذا وحد الغزالي بجهده الخاص، وبطول بابه في الفلسفة والمنطق بين علم الفلسفة وعلم الشريعة، وبين علم فرض عين وفرض كفاية، ليخلق برأيه الخاص من كل هذا بما يعرف بالتكامل المعرفي. ولعل من الجدير بالذكر القول بأنه لعل العلوم التي تمتد بصلبة قوية إلى الإسلام وتساهم في بيانه بقوة من مثل العقيدة والشريعة والأخلاق تصنف ضمن العلوم الشرعية. ويبرز في كل هذا العلاقة بين الإنسان والعلم، فلا غرابة أن يساهم الغزالي -كما رأينا- في السعي إلى التكامل المعرفي.

التكامل المعرفي: الإنسان والأخلاق.

ومن وجوه الوقوف على فكرة التكامل المعرفي في التراث الإسلامي قديماً، الحديث عن الإنسان والأخلاق. وهما مرتبطان في الفكر الإسلامي قديماً، ومتأثران بعضهما بالآخر، كما أن آلة العلم متعلق في الحديث بالروح والعقل، فإن الأخلاق مرتبط بالصورة الخارجية والداخلية؛ علماً أن الروح والنفس والعقل من الصورة الداخلية. يرى الإمام الغزالي أن الخلق والخلق عبارتان مستعملتان معاً، يقال فلان حسن الخلق والخلق، أي حسن الباطن والظاهر، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ويراد بالخلق الصورة الباطنة. وتعليل الغزالي لذلك هو أن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة. ومن يرى الغزالي أن الخلق عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة، وأن حسن الصورة الظاهرة مطلقاً لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والحد، بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لا بد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهو قوة العلم

(37) ينظر: تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعارف - القاهرة الطبعة: الثامنة، تحقيق: سليمان دنيا (ص 84 - 87).

وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث.⁽³⁸⁾ فهي تكامل بين أجزاء أربعة، لها علاقة بالإنسان، وهي في الأخير من أجل الإنسان؛ أي خلقه، ويلاحظ أن للعلم وطرق تحصيله وأنواعه أثر في تحديد أخلاق الإنسان، فهما متلازمان، ومن هنا يبرز جليا فكرة التكامل.

هذا، وإن كانت الأخلاق عند الغزالي متعلق بأعمال القلوب وتهذيبها، فإن ابن خلدون والدهلوي نظروا إليها من منظور آخر، فسماه ابن خلدون بالصنائع، وهي التي تنتج عقلا، بينما سماه الدهلوي بالفنون التي تثمر أدبا. يجدد المدقق ذلك عند ابن خلدون في بيانه أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً، وربط ابن خلدون ذلك بالإدراك والحس والنفس الناطقة أو النفس الزكية أو القوة العاقلة، ويبين أن النفس الناطقة للإنسان، إنما توجد فيه بالقوة. وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية، إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. ولذلك لا بد أن ينتج العلم خلقاً عند ابن خلدون، فيجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علومها، فيحصل منها زيادة عقل. ومن فريد حديث ابن خلدون عن الصنائع هو بيانه أن الصنائع لا بد لها من العلم، أي أن الأخلاق لا بد لها من علم بلغة الغزالي. وفي إيضاح ذلك يبين ابن خلدون أن الصناعة ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عملياً هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته. وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أو عب وأتم من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة على الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته.⁽³⁹⁾ وهذا بدوره يؤكد ما نحن بصدد من اجتماع جملة الصنائع أو جملة العلم في تكوين علم واحد تفيد البشرية، والذي يعد مرمى التكامل المعرفي.

(38) ينظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (ج 3 ص 52).

(39) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ج 2 ص 362).

أما الدهلوي فهو يرتب على الاجتماع التنظيم ويسميه فنون؛ موافقا بدرجة كبيرة ما ذهب إليه ابن خلدون من الصنائع، إلا أن الدهلوي قم الاجتماع البشري إلى ما أسماه بـ "الارتفاقات" وبين أن الارتفاق الأول هو الذي لا يمكن أن ينفك عنه أهل الاجتماعات القاصرة كأهل البدو وسكان شواهد الجبال والنواحي البعيدة من الأقاليم الصالحة. والارتفاق الثاني عنده هو ما عليه أهل الحضرة والقرى العامرة من الأقاليم الصالحة المستوجبة أن ينشأ فيها أهل الأخلاق الفاضلة والحكماء، فإنه كثر هنالك الاجتماعات وازدهمت الحاجات، وكثرت التجارب، فاستنبطت سنن جزيلة، وعضوا عليها بالنواجذ. والطرف الأعلى من هذا الحد ما يتعامل به الملوك أهل الرفاهية الكاملة الذين يرد عليهم حكماء الأمم، فينتحلون منهم سننا صالحة، وهو الذي نسميه بالارتفاق الثاني، ولما كمل الارتفاق الثاني أوجب ارتفاعا ثالثا ورابعا. ويجد المتتبع أنه قسم الفنون إلى "فن آداب المعاش" أي أخلاق آداب المعاش، و "فن تدبير المنزل" أي أخلاق آداب المنزل و "فن المعاملات" أي أخلاق المعاملات، وأدرج في الأخير السياسة وسير الملوك والأعوان. علما أن تصنيفه هذا قريب الصلة بما أسماه ابن خلدون بصناعة من الصنائع. ويمكن الوقوف بوضوح على أن المقصود بالفنون عنده ما عبر عنه الغزالي بالأخلاق وما عبر عنه ابن خلدون بالصنائع من تعريفه للفن الأول من الارتفاق الأول وهو فن آداب المعاش، حيث بين أنها الحكمة الباحثة عن كيفية الارتفاق من الحاجات المبينة من قبل على الحد الثاني، والأصل فيه أن يعرض الارتفاق الأول على التجربة الصحيحة في كل باب، فيختار الهيآت البعيدة من الضرر، القريبة من النفع، ويترك ما سوى ذلك، وعلى الأخلاق الفاضلة التي يجبل عليها أهل الأمزجة الكاملة، فيختار ما توجهه، وتقتضيه، ويترك ما سوى ذلك، وعلى حسن الصحبة بين الناس، وحسن المشاركة معهم، ونحو ذلك من المقاصد الناشئة من الرأي الكلي. ومعظم مسائله آداب الأكل والشرب والمشى والقعود والنوم والسفر والخلاء والجماع واللباس والمسكن والنظافة والزينة ومراجعة الكلام والتمسك بالأدوية والرقى في العاهات، وتقديم المعرفة في الحوادث المجمع، والولائم عند عروض فرح من ولادة ونكاح وعيد وقدوم مسافر وغيرها.⁽⁴⁰⁾

وبالجملة فقد ربط كل من الشافعي والغزالي وابن خلدون والدهلوي وغيرهم من علماء الفكر الإسلامي قديما بين العلم والآلات الماثرة في تحصيله من عقل ونفس وروح وعقل وقلب، وبين أثر ذلك ومدى ارتباطه بسلوك الإنسان، فتكلم في ذلك الغزالي جمعا باسم الأخلاق، بينما ابن خلدون والدهلوي درسوا الأخلاق باسم الصنائع والفنون، وأثر كل من العلم والاجتماع البشري بعد طرق إدراك العلم بالعقل والحس والقوة الزكية والقلب والروح في ذلك. وكل

(40) انظر: حجة الله البالغة، الدهلوي (ص 83) فما بعد؛ والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، والدهلوي (ص 94) فما بعد.

هذه الأمور من مختلف العلماء تؤكد التكامل المعرفي الذي يسعى إلى إدراك العلم وأثر ذلك في سلوكه، فالتكامل المعرفي دعوة إلى جمع الجزئيات المتشتتة للأمر الواحد، وإعادة تأهيلها إلى شكلها الواحد.

المنهج ودوره في التكامل المعرفي: الإطار التراثي

تناول علماء الفكر الإسلامي قديما في بيان فكرة التكامل المعرفي مسألة القياس وهم في صدد بيان سبل الجمع بين الإرشادات العامة والعلوم العقلية؛ أي بيان وجوه التكامل والجمع بين الوحي والعقل. فقد قسموا العلم إلى نقلي وغير نقلي، والجامع هو الاجتهاد الذي يكون بالعقل والمقايضة؛⁽⁴¹⁾ علاوة على أن مصادر الشرع الأول هو القرآن والسنة؛ ويكمن دور العالم في الفهم والاستنباط، هذا فيما نص على حكمه بالوحي؛ وما لا فسبيل الحصول عليه يكون بالقياس الذي يقوم به العالم.⁽⁴²⁾ فتطرق الإمام الشافعي إلى العمل بالقياس كمنهج علمي يحصل به على العلم، ويرى الشافعي أن القياس والاجتهاد اسمان لمعنى واحد. وبين أنه كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة عليه. فإذا كان فيه حكم من الوحيين وجب، اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الفقيه الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد؛ فالاجتهاد القياس.⁽⁴³⁾ فلتن عمل المالكية بعمل أهل المدينة كطريق لاستنباط الحكم،⁽⁴⁴⁾ وعمل الحنفية بالاستحسان كوجه لبيان الحكم؛⁽⁴⁵⁾ فإن الإمام الشافعي نصح في الحصول على الحكم على القياس؛ وبين أن عمدة ذلك العلة. ولقد تبع الإمام الغزالي الإمام الشافعي في العمل بالقياس وعده مصدرا من مصادر تحصيل العلم؛ وأكد أن الاجتهاد والقياس من مناهج حمل النص على ما لا نص فيه، وهو طريق لكسب العلم بالحكم. وقد أسماه كيفية دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها، مما يدل على أن ذلك منهاج ما بينه الغزالي في المستصفى من أن القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما

See: Analogical reasoning in Islamic Jurisprudence, Ahmad Hassa, Islamabad. (41)

See: Principles of Islamic Jurisprudence, Hashim Kamali, Ilmiah Publisher – Kuala Lumpur – (42)
1999 (p 7).

(43) الرسالة، الشافعي (ص 477).

(44) ينظر: البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الوفاء، - القاهرة - 1418 الطبعة الرابعة، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب (ج 1 ص 295)؛ والبحر المحييط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بشار بن عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية - بيروت - 2000، تحقيق: محمد محمد تامر (ج 2 ص 533).

(45) ينظر: أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1993 الطبعة الأولى، تحقيق: محمد محمد تامر (ج 2 ص 200)؛ والبحر المحييط في أصول الفقه، الزركشي (ج 4 ص 386).

من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. بل إن عملية تصنيف الغزالي للعلم مبني على الاجتهاد أو القياس.⁽⁴⁶⁾ ويرى الغزالي أن العلم يحصل عليه عن طريق تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك. وما تقسيمه علم المعاملة إلى شرعي وغير شرعي، وتصنيف العلم إلى ما هو فرض عيني وما ليس كذلك، وما هو مدموم أو محمود وما هو مباح؛ ليس منك ببعيد. وعمدته في ذلك كله القياس أو الاجتهاد.⁽⁴⁷⁾ وأما ابن خلدون فهو أيضا يوافق كلا من الشافعي والغزالي، ويرى بأن القياس من مناهج كسب العلوم، حيث يذهب إلى أن التناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس، وطريق لحصوله، ولا سيما من أهل الرياضة، فإنها تفيد العقل قوة القياس وزيادة في الفكر. ومن هنا برع فيما أسماه بعلم الاجتماع البشري، وبعلم الصنائع؛ فإن عمدته بلا ريب هو العمل بالقياس بعد إثباته نظريا كمنهج من مناج تحصيل العلم والإدراك.⁽⁴⁸⁾ ومن هنا لا عجب أن يوافق الدهلوي الشافعي والغزالي وابن خلدون؛ فقد كرس كتابا كاملا في الحديث عن الاجتهاد وبيان وجوه القياس فيه، وبهذا وافق الإمام الشافعي في أن الاجتهاد هو القياس؛ يقول: "حقيقة الاجتهاد على ما يفهم من كلام العلماء است فراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس."⁽⁴⁹⁾ ولا يخفى أنه يقصد في حين البحث عن إدراك مسألة لم تثبت بالأدلة التفصيلية فلا بد من الاجتهاد والمقايضة. هذا، وقد بين الدهلوي منهج الحنفية في الأخذ بالقياس مبينا أنه كان للأحناف من الفطنة والحدس وسرعة انتقال الذهب من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم، وهذا نوع من أنواع القياس. وبين أصول منهجهم فذكر أنهم مهدوا الفقه على قاعدة التخريج، وذلك أن يحفظ كل أحد كتاب من هو لسان أصحابه وأعرفهم بأقوال القوم وأصحهم نظرا في الترجيح فيتأمل في كل مسألة وجه الحكم فكلما سئل عن شيء أو احتاج إلى شيء رأى أي نظر في فيما يحفظه من تصريحات أصحابه فان وجد الجواب فيها، وإلا نظر إلى عموم كلامهم فأجراه على هذه الصورة أو إلى إشارة ضمنية لكلام فاستنبط منها، وربما كان لبعض الكلام إيماء أو اقتضاء يفهم المقصود، وربما كان للمسألة المصرح بها نظير يحمل عليها، وربما

(46) ينظر: المستصفي، الغزالي (ص 280).

(47) انظر: معيار العلم في فن المنطق، الغزالي (ص 3)؛ ومحك النظر، الغزالي (ص 2).

(48) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون (ص 56).

(49) عقد الجيد، الدهلوي (ص 3).

نظروا في علة الحكم المصرح به بالتخريج أو بالسبر والحذف فأداروا حكمه على غير المصرح به وربما كان له كلامان لو اجتمعا على هيئة القياس أنتج جواب المسألة. وكان التطبيق العملي لهذا التنظير ما عرف عنه بالفنون.⁽⁵⁰⁾

فجملة القول في هذا هو أن علماء الفكر الإسلامي قديما حرصوا على وضع أسس منهجية، بها يدرك العلم، فقسموا العلوم إلى تصنيفات عدة، وبينوا سبل إدراك كل علم؛ فكان من أهم مناهجهم في تحصيل العلم القياس والاجتهاد، بحكم العقل والإدراك والحس، وبحكم العلة. والقياس أو الاجتهاد منهجي علمي للوصول إلى مختلف ما خفي عن الإنسان من صنوف العلم؛ فهو منهج ينطلق من التكامل المعرفي، ويسعى إلى التكامل المعرفي. ومستضيئاً من هذه النهضة فوجدنا ظهور المفكرين الإسلامي المحدثين البارزين في مجال التفكير الإسلامي المعاصر ومن البارزين منهم: محمد نقيب العطاس⁽⁵¹⁾ لموجهة تجديد المصطلحات وتحريرها عن العلوم الإنسانية المعاصرة. وإسماعيل الفاروقي⁽⁵²⁾ ودعوته إلى أسلمة المعرفة جهوداً تقوم على إيجاد نظام تعليمي ينبثق من روح الإسلام والتمكن من العلوم الحديثة، وإثبات الصلة بين الإسلام ومختلف العلوم، وإيجاد طرق لخلق الإبداع في العلوم الحديثة، وأن يخرج العلم إنساناً مثالياً. وكذلك دور يوسف القرضاوي له إسهام إلى ضرورة التكامل في العمل الإسلامي المعاصر، فلا بد أن يتكامل فقه الشرع، وفقه الواقع، حتى يمكن الوصول إلى الموازنة العلمية السليمة، البعيدة عن الغلو والتفريط. ومحمد كمال حسن⁽⁵³⁾ يرى أن منطقية "معقولية" إسلامية المعرفة التي موجهة إلى الحاجة الماسة إلى إيجاد بديل للفكر العلماني حول طبيعة العلم، والحاجة إلى تفسير العلوم التطبيقية طبقاً لمبدأ التوحيد والأخلاق ونظرية المعرفة في الإسلام، وتُفترض إعادة بناء الأمة الإسلامية انطلاقاً من الجانب التعليمي (التربوي) وغيرها.

(50) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، الدهلوي (ص 59).

See: Prolegomena to the Metaphysics of Islam, Syed Muhammad Naquib al-Attas, International Institute Of Islamic Thought And Civilization – Kuala Lumpur – 1995; Islam and Secularism, Syed Muhammad Naquib al-Attas, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) – Kuala Lumpur – 1993.

See: Islamization of knowledge, Ismai'il Raji al-Faruqi, International Institute Of Islamic Thought – Herndon – 1987.

See: The integration of human sciences and revealed knowledge in the KIRKHS, Muhammad (53) Kamal Hassan, IIUM press – Kuala Lumpur – 1982 (pp 111 – 124).



الخاتمة.

اهتم علماء المسلمين بفكرة التكامل المعرفي في التراث الإسلامي عبر بذلهم الجهود الجبارة نحو تزكية الروح، والتحلية بالأخلاق الحميدة، والتخليّة عن مساوئ الأخلاق، وبتطوير صناعات وفنون وعلوم جدية بعد العناية بتصنيف العلوم، وإعادة صياغة العلوم الوافدة على العالم الإسلامي والتي تضمنت بعضاً مما يتناقض مع العقل وحقيقة العلم وبالتالي مع الإسلام، فكانت عملية تهذيب العلوم الوافدة من جملة ما قاموا به. علاوة على أنهم حرصوا على التكامل بين علوم الوحي أو ما يسمى بمعارف الوحي وبين العلوم التجريبية أو التطبيقية. ولقد حظيت هذه الجهود التي قامت بها علماء الفكر الإسلامي في التراث الإسلامي قديماً بالنجاح، ويمكن إبراز وجوه مساهمتهم في ثلاث نقاط هامة. أولى هذه النقاط تتمثل في الجانب الروحي التعبدي، وهذا الجانب يقوم على الوحي المتمثل في القرآن والسنة، ويتمحور حول الحفظ والفهم والتطبيق لتعاليم الوحي وإرشاداته. وهكذا فإن الاحتكاك بالوحي من هذا الجانب كفيلاً لتطهير الروح وتزكيته؛ فيتهذب العقل والقلب والنفس بهذا. والنقطة الثانية من هذه النقاط تتمثل في الجانب العقلي أو الثقافي، ويكمن هذا الجانب في استخدام المنهج العقلي، أو سلوك مبدأ الاجتهاد في سبيل التكامل المعرفي الذي هو دور الإنسان في التعامل مع النص والواقع؛ فهما وتنزيلاً وتوحيداً، لغرض التكامل. وكان من نتيجة هذا الجانب؛ العقلي أو الثقافي الموروث العلمي الكبير الذي خلفه لنا علماء التراث الإسلامي؛ من مثل علوم القرآن والسنة، والفقه وأصوله، واللغة العربية، والمنطق والفلسفة، والرياضيات والحساب والهندسة وغيرها من العلوم؛ علاوة عن حفظ القرآن والسنة. والنقطة الثالثة من مجموع هذه النقاط تتمثل في الجانب الأخلاقي، وهذا الجانب يقوم على نتاج الجانبين السالفي الذكر؛ وذلك بعد أن تتطهر النفس وتزكى بالوحي، وبعد أن يستفيد من ذلك الإنسان فيوحد بين علوم النقل وعلوم الطبيعة، بعد هذا وذاك يثمر الجانب الأخلاقي، فينتج للإنسان فنا وصناعة قوامه الأخلاق في التعامل بين بني الإنس أنفسهم من جهة، و بينهم وبين بقية مكونات الحياة من جهة أخرى؛ من مثل الحيوان والنبات والشجر وجميع ما يسخر عليه الإنسان. فالروح الطيب ينتج عملاً طيباً، والعكس صحيح. وهكذا فإن فكرة التكامل المعرفي حظيت بنجاح في التراث الإسلامي عبر التركيز على الروح والعقل والأخلاق. وإطار عملهم قاد بعض العلماء المعاصرين إلى الخوض في مهمة ما يعرف بالتكامل المعرفي، أو أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة.

المصادر والمراجع

- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، بيت العلوم والفنون والآداب، - الدار البيضاء - 2005، تحقيق: عبد السلام الشدادي
- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر - بيروت (ج 11 ص 598).
- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الوفاء، - القاهرة - 1418 الطبعة الرابعة، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب.
- عقد الجيد، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، المكتبة السلفية - القاهرة - 1385، تحقيق: محب الدين الخطيب.
- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، دار النفائس - بيروت - 1404 الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- حجة الله البالغة، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، دار كتب الحديث - القاهرة، تحقيق: سيد سابق.
- رسالة التوحيد، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض.
- مختار الصحاح، ومحمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - 1995.
- والبحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية - بيروت - 2000، تحقيق: محمد محمد تامر.
- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1993 الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد محمد تامر.
- جماع العلم، محمد بن إدريس الشافعي، دار الآثار - الكويت - 2002.
- ينظر: الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: أحمد شاکر.
- المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1413، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

- معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعارف - القاهرة - 1961، تحقيق: سليمان دنيا.
- جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار إحياء العلوم - بيروت - 1985، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني
- وأبها الولد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مكتبة الخدمات الحديثة - القاهرة - 1993، تحقيق: علي محي الدين القرّة داغي.
- محك النظر، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت - 2010، تحقيق: أحمد فريد المزيدي
- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة - بيروت.
- تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعارف - القاهرة الطبعة: الثامنة، تحقيق: سليمان دنيا
- كتاب العين، أبو عبد الرحمن خليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال - بيروت، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي.
- القاموس المحيط، ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - نسخة مصورة للمطبعة الأميرية - 1400 الطبعة: الثالثة.
- Islamization of knowledge, Ismai'il Raji al-Faruqi, International Institute of Islamic Thought - Herndon - 1987.
- Islam and Secularism, Syed Muhammad Naquib al-Attas, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) - Kuala Lumpur - 1993.
- Prolegomena to the Metaphysics of Islam, Syed Muhammad Naquib al-Attas, International Institute Of Islamic Thought And Civilization - Kuala Lumpur - 1995
- Analogical reasoning in Islamic Jurisprudence, Ahmad Hassa, Islamabad.
- Principles of Islamic Jurisprudence, Hashim Kamali, Ilmiah Publisher - Kuala Lumpur - 1999.



The integration of human sciences and revealed knowledge in the –
KIRKHS, Muhammad Kamal Hassan, IIUM press - Kuala Lumpur -
1982

A note on Qiyas and Ratio Decidendi in Islamic legal theory, Mohd Daud –
Bakar, IIUM Law Journal, Vol. 4, No. 1 & 2 - 1994

The epistemology of Ibn Khaldun, Zaid Ahmad, Rutledge Curzon - London -
2003

